

# 祖先神成立の社会的基盤

下 出 積 与

## 序 説

- 一、祖先神の成立——上——
  - 二、祖先神の成立——下——
  - 三、地方發族層と祖先神
  - 四、農民層と祖先
- 結 び

## 序 説

氏の神は、日本の民族信仰の中で中心的な地位を占めるものである。それだけに氏神信仰についての研究は、江戸時代の国学者をはじめとして汗牛充棟もたゞならざるものがある。しかしながら氏の神の性質が明かにされたのは最近であつて、津田左右吉博士の研究がその端を開いたのであつた。<sup>(1)</sup>かくて今日では、氏神を祖先神とするとか、あるいは祖先神を氏神とするのは後の形であつて、本来氏神は祖先神ではないというのがほぼ定説となつてゐる。<sup>(2)</sup>この定説は、津田博士

の皇室や諸氏族の祖先が神とせられるのは、記紀の神代史に現われるのみであつて、實際に宗教的祭祀を享ける神ではなかつたという見解のうゑに展開されているのである。したがつて氏の神として祭られた神は、元来氏の守護神あるいは靈威神であつて、いわばアニミズムに系譜をひく自然神の範疇に属するものとなる。

氏神の性質を上記のように解するにとゞまらず、氏神という名辭が奈良時代後期の文献から指摘されることによつて、最近はその名称の成立も奈良時代に入つてからとされている。<sup>(3)</sup>そしてその理由として、社会的政治的變動期に際会した各氏族がその團結を再び強化するために、その精神的基盤として氏の祭祀する神を重視したためだということが挙げられているのである。<sup>(4)</sup>かくて氏の神についての問題は、「一応解決されてしまつたようである。

しかしながら、定説は氏の神の性質についてはまことに明快であるが、江戸時代以来説かれてゐる祖先神との關係につ

いては逆にあいまいである。後に兩者一致するに至つたものが多いというとき漠然たる表現をなすだけであつて、その時期、理由等については前者ほどの明快な論のあることを聞かない。同時に定説にしたがう諸先学は、いづれも祖先神の成立をはるか後代に考えてもおられるようである。果して普通考えられているほど時代が降るものであろうか。また古代の国家体制との關係については、常識的には重要性を強調されながらも、具体的な意味の追求になると、氏神の名称成立についての論ぐらしいが管見に入らない。

このように考えてみると、諸先学の驥尾に附して、氏の神——ことに祖先神成立の問題や、国家体制との關係——ことに祖先神を中心とした貴族と農民との關係などについては、まだ若干私見を開陳する余地もあるように思う。

## 一、祖先神の成立——上——

日本の民族信仰はもちろん神祇信仰に代表されるのであるが、一般には民族信仰の名のもとに、日本人はすべて階層のいかに問はず、形態的にも質的にも同様のものを有していたというように考えられているようである。古代社会のそれについては、とくにかかる考え方が著しいように思う。

ところで、結論のない方をするようであるが、私は記紀の神代卷の構想が形成されてからは——少くとも六・七世紀頃からは、日本の民族信仰は貴族層を中心にするものの信仰

と、民衆のそれとの二つにはつきり分れたと考えている。もちろん兩者に共通するものがなくなつたのではないが、それは主として神に対する考え方とか、神の認識方法とかいつた思惟形態の面を中心とするものであつて、信仰と生活との結びつきや、己が属する階層へいかに神をとりあげて行くか、あるいは神にいかなる地位を与えるかなどといった歴史的條件において全く異なるものとなるという意味においてである。

記紀の理念による神々の組織化がみられたことに、既にはつきりとこのことが認められると思うのであるが、氏の神——ことに祖先神をめぐる問題が、さらにこのことを具体的に示してくれるのではなからうか。

氏神は元來氏の守護神とか靈威神であつて、自然神の系譜をひくものであるということとは、既に津田博士以來解明されてきたところであつて、疑問の余地のないものであるが、その一方において氏神は祖先神なりという觀念の存するものも事實である。もちろん祖先神崇拜が一般民衆層にまで普遍化するのには、おそらく儒教的道德觀が社会通念として完成されるの、近世と思われるが、かかる觀念の發生とそのもつ歴史的制約力の形成されたのは、はるか遠く古代に発するということとは否定できない。しからば本來血縁關係の存しない氏神と氏との間において、人間神たる祖先神を氏神とすることが、あるいは氏の神とならんでそれぞれの氏族が祖先神をもつようになるのは、いつ頃から、またいかなる理由で形成されてくる

のであるかという問題がまず明かにされねばならない。これについては既に先学の見解も提出されているが、まだ充分の究明を遂げたものとはいえない。いまこれらの業績に啓発されながら卑見を述べようと思う。

まず最初に問題になるのは、靈魂と精靈の形態的な面である。精靈はいうまでもなく本来は無形で、人間の眼で認めることはできない。ただある物体、現象に入りこむことによつて、はじめて人間に認められ感ぜられるものであつた。これに對して靈魂は死者のものであり、常に死者と共にあるのが本体である。しかも古墳の状態、副葬品から推して地上におけると同じ生活様式を営んでいるものと考えられていた。しかし時として墳墓に異変が起るとか、生者が死者の夢を見るときといったことが原因となつて、靈魂も死者から離れて精靈的な行動をとると考えられるようになる。かかる靈魂觀の變化はおよそ古墳文化の芽生えとともに起りはじめ、古墳文化の進行とともに次第に明瞭な形をとつてきたものであろう。そして古墳において死者を拝する形式の上においても、神を祀る形式との混同を生じてくることも当然予想されてくるのである。この場合、その辨れられている祖先が遠い祖先であればあるほど、死者という觀念は薄くなり、兩者の混同はさらに著しくなるのではあるまいか。そしてかつて地上の存在であつた神が天上に昇つて地上の人間界を守護するという思想の發展が、靈魂のうえにも仿いて、本来現實の人間と同平面

上の存在であつた靈魂も、昇天して神的な形態をとるようになるという思想をもつようになるのも自然の成行といわねばなるまい。おそらくこのようにして、靈魂と精靈の形態面の類似性から神と靈魂を混同視するようになってきたのではあるまいか。しかしかかる形態面の類似だけでは、本質的に異なる神靈と人靈が完全に同一視されるということの説明としてはまだ不十分である。

ここで古代人の神祕觀を考えてみよう。そもそも彼等が神祕觀を抱くのは、対象に對して己が驚異の念とか恐怖の情を刺激せられることに發する。しかもそれはその対象が極めて異状であるからである。そして、既に靈魂の存在を認める古墳文化の段階にある時には、死者の靈なり墳墓なりに關係して何かある異変の突発した場合、これによつて神祕觀を刺激されることは充分想像できる。つまりある現象が精靈の作用であると考えられたと同じ精神作用でもつて、それが靈魂のなす業と考えられるのも当然であらう。かくて形態の点からだけでなく、靈魂そのものにも神を認める心的傾向の存在したことを推察し得るのである。しかし、あらゆる死者に對してこのような觀念作用が仿いたものと断定するわけにはいかない。すなわち自然神の場合においても、それが神聖なものとされるのはすべての自然物について同等に發生するのではなく、他と著しく懸隔せる場合に限つたわけであつた。人間の場合においてもその点については變りがないはず

である。つまりすべての靈魂が同等に神靈視されるのではなく、他と著るしく異つてゐる場合が主となる。しかもそうしたことを考える前に、靈魂そのものについても、すべての死者に等しく靈魂が存在すると考えられてゐるわけのものでなかつたということを看過してはならない。靈魂を認められるような人は、常人とは異なる性格、力量の所有者であるかまたはその生活環境が集團中で特別に目立つような人の場合などに限られるといつていい。このことは墳墓を築造せねばならぬほどのものは、極めて少数の特殊身分のものであつたことを考えればよく理解されるであらう。

このように考えてくると、かかる思想の發生を許容した社会の在り方を当然問題にしなければならぬ。周知のごとく古代人の社会は氏族制度であるが、その意味は生理的な血の連りを基とした血縁団体であるよりはむしろ、同一の地域に住み、共同の墓地と共同の祭祀、共同の生活をするということなどで結びつけられた地縁的な性格の方がかなり強いものであつたといふことは改めていうまでもない。このように血縁関係もあつたであらうが、より以上に地縁団体の性格も有してゐた氏族は、三・四世紀の間にいろいろの消長をとげた。つまり相互の氏族間に交渉が生じ、あるものは大きく増大し、あるものは小さくなり、時としては全く解体して行くものもあつたであらう。かかる変化が重なれば重なるほど、氏族という概念で把握される団体の範圍内に、血縁的にみれば

異分子であるものがますます増加して行くはずである。したがつて血縁的性格はますます薄くなつていかなばならぬはずであつた。しかしながら觀念上ではむしろその逆の現象があらわれてゐる。すなわち實際上に血縁関係が薄くなればなるほどますます強く血縁関係が觀念されてくるので、これはおそらく觀念的に信んぜられた擬制血縁を一種の事実の規範力として作用せしめ、もつて団体構成員の團結の要素としたのであらう。この統合原理から氏族全体が一族とみなされ、その中で基本的血縁を直接ひいてゐるものと考えられる家の家族制度がますます發達する。このようにして四・五世紀になつて大和朝廷の勢力が伸張してくると、その中に包含された氏族の社会的政治的地位は次第に固定化し、職業も世襲化されてくるようになる。そうすれば当然遠い祖先ということが意識され、それは、家柄決定に有力に仍く度合に應じて重視されてくるであらう。しかもかかる遠い祖先は、觀念上から求められるものであるだけに、理論的にはかつて地上に存在した人間であつても、心理的にはその時代が遠いだけに單なる人靈としてよりは神靈に近いものとして意識される。しかもそのもつ守護神の性格はますます人靈の神靈視を強化するものといわなければならぬ。

以上の経過が人靈即神靈化に決定的な働きを与えた要素となつたものと考えて大過ないであらう。してみれば祖先神というものはあらゆる人間にあるのではなく、それを所有する

ものは階層的に限定されてくると考えざるを得ない。すなわち氏上階層、広い意味での古代貴族層のみが祖先神を有するまた有する可能性をもつのであつて、民衆はこれと関り知らないものであつた。祖先神は民族信仰の名のもとにすべての古代人に等しく信仰されたかのごとく考えられているが、それを継承したものは古代貴族層を中心とするものであつたのである。現実には、ある氏族が繁栄し社会的に重要な地位を占めるといつても、事実においてそれは当該氏族の氏上層に属するものについていえることで、氏人以下の大部分の氏族構成員は与り知らぬところである。だから現状を祖先の恩恵と感謝して、祖先神を心から崇敬するものはいかなる階層のものであるかを考えれば、容易にこのことが了解されるであらう。

ところでいま一つ問題がある。それはいわゆる氏神が祖先神とされたり、またその祖先神がほとんどいつてもいらい全て大和朝廷となんらかの連りを有しているという点である。そもそも古代人の社会において、その政治的な統一が精神界においては信仰の統一を意味するのは共通してみられる現象である。日本の場合においても、大和朝廷の勢力伸張とともに各氏族の神が漸次大和朝廷の神に摂取されて、ほぼ六世紀頃には今日記紀の神代巻を通して知られるごとき日本神話の概略ができ上つたことは、既に津田博士以下の明かにせられたところである。ところで祖先神を氏神と考える点に

において、この場合問題となるのは、この神代巻の構想の出現である。神代巻の事実上の編纂は八世紀初頭であるにしてもかかる神の世界と神統図の形成は大和朝廷の統一事業の開始とともに始まり五・六世紀を通じて形成せられていつたと考えられる。そしてここにおいては、某神が某氏の祖先であるということが明瞭に認められるのである。もちろんこうしたこと思想的根拠には先述した人霊と神霊の同一視ということがあるのであるが、神代巻の構想のでき上つた五・六世紀頃に、既に完全に人霊を神霊と認め、かかる人霊の神を己が氏の神、あるいは祖先神とすることになんらの疑念もわだかまりも持たなかつたかどうかは疑わしい。川副武胤氏によると、古事記の記載法はその神代巻において天照大神の直系の子孫およびその後は、天菩比が神となつてゐるのを除いて他は全て命となつてゐるという。つまり原則として神と命の称号を使いわけてゐるので、命の称号を有するものは必ずある氏族の祖神かそれに類するものであり、神と呼称されているものには氏族の祖という表現がついておらない。したがつて神というのは、天照大神の子孫以外の神に限られてゐるということになるのである。こうしたことはまだ多分に人霊即神霊たる氏神、または祖先神とすることにこだわる気持があつたことを示すものであらう。しかしながらかかる雰囲気の中にありながらも神代史の構想はでき上つたのである。しかもその中にはたとえ命という表現を用いたにしても、人霊を

祖先神とする思想が明白に含まれているのである。このことは古代人の思想そのものの展開のみならず、大陸思想の影響によつて起つたことであるには違いないが、とにかく漠然としたものであるにしても一度かかる形が記紀の神代巻の基礎としてでき上つたということは、当時最大の權威であつた大和朝廷がこれを認めたということに外ならない。すなわち某神が某氏の祖先と一たん認められたという結果が、今度は逆に原因となつて、当該氏人をしてさらに祖先を神であると意識させるうゑに決定的な力となつて仿いたとも考えられるのである。

このようにして人靈であつた某神が氏の祖先として祀れることが、記紀の神代巻の基礎を構成したのであるが、周知のごとく八世紀の初頭に文献の形として現われた記紀においては、まだこれに対して氏神という文字は使用されておらない。

故其天兒屋命者、中原題布玉命者、足師天宇受売命者、

瑛安者、等之頭伊斯許理度売命者、磯作玉祖命者、等之頭玉祖命、等之頭

のように、厳密にいうならば氏神的なものという間接的な表現をとつていのである。既にのべたように文献のうゑにおいて氏神という文字の現われるのは奈良時代それも後半に入つてからのことである。いうまでもなく氏神という文字の文献上の初見をもつて氏神信仰の起源となすのは暴論であつてその意味は、藤間氏の示された見解に従うべきであらうと思

う。<sup>50</sup>ただここで私が指摘したいのは、いわゆる祖先神の觀念が氏族國家としての大和朝廷の勢力の伸展期から形成されはじめて、その焔熱期に近い頃から具體的な形をとつてきたということと、文献上の初見が、古代國家としての律令國家が正に降り坂に移らんとする奈良時代後半であつたということは、單なる偶然として片づけるわけにはいかないということである。もちろん神は人間によつて認識されて崇敬の対象となるという点において、人為的なものといわれる性質を全くもたないというようなものではない。しかしながらそれにしても祖先神や祖先神を氏神となす觀念には、強烈な人為性、なにかんづく國家ということが考へるの基礎になつていたことが大きな仿きをなしているように思えるのである。詳言するならば、氏族制度の展開につれて、そのままの自然状態に放任しておけば、觀念的な血縁關係と地縁的性格だけでは崩壊し去らうとする氏族の秩序、そしてかかる秩序のうゑに樹立されている大和朝廷の機構をさらに今一度強固に團結させるために、当時の思想段階として形成されていた氏神信仰の萌芽を大きく國家の手によつてとりあげたもの、これが五・六世紀頃にかけて形成せられた祖先神信仰、祖先神氏神信仰の意味に外ならないと思う。つまり氏神信仰、ことに祖先神信仰は根元的に民衆のものとして形成されたのではなく、大和朝廷のものであり、多少にかかわらずそれに関与する貴族層のものであつたのである。だから民族信仰といつても、古

代貴族のそれは祖先神氏神信仰を中枢とするものであり、その理念と秩序が彼等の生活と統治体制の支柱を構成していたといつてもいいであろう。文献上における氏神初見が奈良時代の後半にあるということも、律令体制の支配層は、系譜的にも觀念的にも大和朝廷の貴族層につながるものであり、そのとりまく政治的社会的環境がどのような変化をとげつつあった時であるかを考えれば、容易に了解できるであろう。

以上の考察によつて、私は(一)祖先神の成立は少くとも六世紀以前であり、その氏神化されてくるのは六・七世紀にかけての時期、大化前代であらうということ。(二)祖先神信仰はいかにも民族信仰の重要な構成要素をなすものではあるが、それはあくまでも古代貴族のものとして發生し、古代貴族のものとして展開していつた。つまり古代社会の民衆とは一応関りのないものとして形成されたものである、ということをもまず仮説として提出しておきたい。

## 二、祖先神の成立——下——

ところで以上のように解することについて、私見と矛盾する見解が二つある。その一つは津田博士の説である。博士はその著「日本上代史研究」において

其の神（氏神——筆者註）は其の地方の民衆の神であつて豪族の特殊の保護神、即ち後の所謂氏神、ではなかつたのである。それと共に、それぞれの豪族にそういふ神がある

以上、別に氏神のあるはずもなく、それを設ける必要もなかつたに違ひない。多くの氏族が其の本貫もしくは領土から離れた京に住居するようになった場合において、はじめて氏神を定める必要が感ぜられたのであらう。

と、氏族の郷土における守護神は氏神ではない。それはその地方の民衆の神であるので、それを必要とするようになったのは、氏族が本貫地を離れて京へ移住したためである。したがつてその時期は大化改新以後、少くとも六世紀末か七世紀頃ではないかと推定しておられるのである。つまり氏神というのは、氏寺のように特殊の神社を建てることによつて具體化されたのではないか。したがつて氏神の祭祀による同族の團結が上代に存在したということを否定されるのである。津田博士はかつて氏神というのはその氏が特に信仰する神、もしくはその氏を特に保護する神であつて氏の祖先ではない。皇室や諸家の祖先が神とせられてゐるのは記紀に伝えるだけであつて、實際に宗教的な祭祀を受ける神ではなかつたといふことを明快に論ぜられた。この氏の神そのものの性格について論は、まことに卓説であつて何ら異論のないところである。しかしこの見解の上に展開せられた氏神の出現理由と時期についての上記の論には、にわかに賛成することができない。

まず氏神となつたのは元來豪族の特殊の保護神ではなくて地方民衆の神であつたとするのはいかなることを根拠にされ

るものである。記紀の祖先神が宗教的祭祀を受けたものではないという意味において、氏神は事実において宗教的祭祀を受けるものであるから、氏の神をそれぞれの土地で實際信仰せられた神に求める態度は正しい。しかしそれが自然神であるか人格神であるかは別問題としても、地方民衆の神であると断定することはできない。津田博士はいかなる意味で地方民衆、豪族という語を使用しておられるかはにわかに断定することはできないが、部民層以下のものも氏上層と同質の宗教的情熱を以つて同一神に対していたという意味であるとするならば、あまりにも神と人間の社会関係を無視した言ではあるまいか。神觀念の始源においては、なるほど神人関係は同一社会の全構成員に均質であつたかもしれない。しかし身分が固定化の方向にむかい、階層分化が進展して階級が成立した後も、以前と同一の神人関係が保たれるとは限らないのである。いいかえるならば、神と人との社会関係は、人間にとつては神の恩恵、保護という形態で意識されるのが一般である。してみれば神の崇敬はその意識の強弱に正比例するのは当然で、大和国家の段階に進んだ場合、その地方の同一神に対して、部民層以下のものもかつての氏上層のものと同一の意識、同一の崇敬度を果してもち得たであろうか。神の恩寵をことに感ずるのは上層部であり、したがつてそれは上級の階層によつて祭祀が特殊化される傾向をもつに至るであらう。

ところがこれに対して、それは程度の問題であつて本質的なものではない。たとえ恩寵を感ずること上層部より薄いにしても、部民以下のものがその神を崇敬することに本質的な変化はないという反論がなされるかもしれない。もちろん宗教神として発足したものが全く変質するというのではない。たしかに上層部と部民以下のものの差は、宗教的にみるならば崇敬度の量的な差であるであらう。しかしこの量的な差の発生が時と共に大きくなり、しかもそれが長期間継続することによつて、遂には質的な転換をとげるということも当然考へねばならない。しかしここにおいてより一層問題としたいのは、かかる宗教的な面だけではなく、その神の社会的存在歴史的存在としての意味である。つまり神の恩寵が上層部に厚いということは——客觀的事実としては上層部の方が経済的にも政治的にも優位に立つており、精神的にも余裕があつたということの当然の帰結なのだが——神人関係が社会的に上層部に強く傾斜して行くことに他ならない。だから歴史的存在としても、某神は某豪族の特殊恩寵をとくに司る神という形態をとつてくる。いいかえるならば、部民層以下のものに神は豪族の利益をとりわけ擁護するものであるという面が意識されてくること、これが歴史的には最も重要な意味をもつてくると考えられるのである。だから地方のその土地の神は、始源は構成員全体の神として発し、その祭祀に全体が関係するという形がかりに継続されたにしても、五・六



世紀頃になれば、一言のもとに地方民衆の神という概念でもつて律し去ることはできないと思う。同一の神を崇敬するにしても、上層部のものと部民以下のものとの崇敬の意味は、その外貌の如何にかかわらず異なることを知らねばならぬ。

なお氏神の祭祀による同族団結の意識は上代においては存せず、氏神は豪族がその本貫地を離れるようになってはじめて設定をみたという論に対しては、既に直木孝次郎氏が、若し始めから神の祭祀による同族の団結がないならば、本貫あるいは領土を離れた後に、氏神を定める必要はあるまい。それが必要であつたことは、神の祭祀を同じくする同族団結があつたことを語る。神の祭祀が団結の基礎ではなくとも、少くとも同族団の祭る神があつたことを示している。そのような神は氏に特有な神であつた筈で、単なる地方民衆の神とは考えられない。

と反駁しておられるので充分であらう。

私見と矛盾するいま一つの見解は、前記の直木氏によつて提出されたものである。氏の説も根本的には津田説を基礎にして展開されているのであつて祖先神が氏神となつたのは白鳳時代以後（七世紀後半以後）である。そして祖先神そのものの信仰の成立した時期は六・七世紀頃であるというのである。まず祖先神信仰の成立があつて、その後に祖先神を氏神とするようになったという考は私見と全く一致するのであるが、その各々の時期を私見よりは約一世紀おくらせておられ

る。

さて氏が祖先神信仰の成立を六・七世紀とされるのは、人格神の觀念は奈良時代以前はまだ充分な発達を遂げていなかったという論拠にもとづく。思うに氏は人格神を人間神と全く同義にとつておられるらしいが、両者は厳密に区別しなければならぬ。人間神の普遍化するのそれはそれこそ奈良時代どころではなく、中世以降にまでまたなければならぬ。しかし人格神の發生は、たとえナチュリズムが大勢を占めていたにしても、人格を神格に投影せしめるという意味において、既に農耕生活が普遍化するとともに展開しはじめたことは充分了解できることである。弥生文化の段階に入つてから自然神に守護神的性格が賦与されはじめてくることは、人格神の概念でもつて考えなければ、とうてい理解することはできない。だから人格神の觀念は奈良時代以前に発達しておらなかつたという見解は、人間神と混同しておられるとしか思えないのである。そして人霊が神靈と混同され、やがて人霊即神靈化ということとは古墳文化の頃にみられるということも既に述べた。この点だけから考えても祖先神の成立が七世紀近くまで降るとはとうてい考えられないのである。思うに直木氏は祖先神が広汎に認められることをもつて成立の時期とされるようであるが、その範圍をいわゆる地方豪族層まで広げられるのならば、むしろそれは大化改新以後、奈良時代に入つてのことであるかもしれない。私は祖先神成立の問題は、直木氏

のごとき見地から捉えるべきでなく、神人の社会関係から追求すべきものと思う。だから重要なのはどの家族にも祖先神があつたということではなくて、皇室を代表とするごとき家に祖先神があつたということであると思う。つまり、よほど特殊な事情が存しなれば、他と隔絶した家でなければ祖先神が発生しなかつたということ、これが重要なのである。もつともこの点については、直木氏は

天照大神は先ず（大化以前）日の神として信仰され、その後（大化以後）皇祖神として信仰されるようになった。<sup>(9)</sup>

と、皇室そのものも祖先神をもつのは七世紀以後であるとされている。しかし氏の説にしたがつて、もし天照大神が皇祖神となつたのが大化以後であつたとするならば、記紀の神代巻においてもつと宗教神<sup>(10)</sup>日神としての天照大神が語られていてよいはずである。しかしながら日の神としての面は単に太陽によつて聯想される外貌の一部を伝えるのみであつて、本質的な農業神としての面はほとんどないといつていい。むしろ語られているのは、その政治性と国家性が中心をなしている。かかる天照大神についての所伝のすべてが、記紀が文献として成立した時に作爲せられたとは考えられない。細部のことはともかく、その基礎的なことは六世紀頃までに形成されたとしていいであろう。だから天照大神の神格は、既に大化以前において政治性・国家性の面<sup>(11)</sup>皇祖神の面と、日神<sup>(12)</sup>農業神の面とに分れていた。すなわち天照大神<sup>(13)</sup>皇祖神と

いう觀念は、大化以前に成立していたものと考えざるを得ないのである。だからこそ記紀の神話においては、天照大神の日神としての一面は大部分独立した農業神の方に移されているのであろう。それが伊勢神宮に皇祖神としての内宮と、農業神としての外宮の両宮が存在する所以であると思う。記紀の神代巻の基礎になつたものはほぼ六世紀初頭に形成されたという津田説が、大綱において承認されている以上、それ以前に皇祖神の觀念の発生があつて当然である。しかも記紀は祖先神たる天照大神を氏神として祭祀していたことを明確に伝えている。これについては、和歌森太郎氏のごとく特殊の事例として解している人が多いが、特殊の事例であるからといって祖先神成立を否定する理由にはならない。私見によれば、むしろ特殊例であるが故に重要なのである。すなわち祖先神の成立は、皇室やその他の二、三の大氏族のごとく著しく他と懸絶した場合でなければ成立しなかつたということといわんやそれを氏神と置換するのは、よほど特殊の場合であるといふことがわかれればいいのである。<sup>(14)</sup>

伊勢神宮そのものについては、上記の外にもいろいろの問題があるが、当面の皇祖神についてみると、直木氏と私見にはまだ若干の違い点がある。伊勢神宮が皇祖神たる天照大神を祀る神社として特殊の地位を確立するのは、白鳳時代とともに壬申の乱を契機とするのではなからうかといわれる直木氏の説は、あるいは正鵠を射たものかとも思われるが、伊勢

神宮が天照大神を祀るということ、天照大神が皇祖神であるということとは本来別のことである。伊勢神宮の特殊性の確立が大化以後に推定されるからといって、天照大神皇祖神信仰の成立も大化以後であるということにはならない。既に大化前代において天照大神が皇祖神であるという信仰は、伊勢神宮とは無関係に成立しているのである。これは記紀の所伝を素直に信じてよからうと思う。つまり本来無関係であつたものが、皇室の東国発展にともなつて伊勢神宮とはじめて関係ができたのであろう。直木氏は伊勢神宮の特殊性成立の時期については、丸山二郎氏の、

神宮が皇室内の氏神となつた一理由として畿内の大社がそれぞれ氏族と皇室の氏神であつたが、豪族の勢力争いと皇位の関係から、破れた氏族の社が第一級の地位から退き大化前後には伊勢が残つたのではなからうか。その時が丁度律令国家の成立期であつたために神宮の地位を決定的にしたものと考え<sup>る</sup>。

という説を基として、さらに伊勢神宮には、本来伊勢地方の日の神を祭つた社ということがあつたのではないかという考感のもとに、「皇室の氏の神たる天照大神と伊勢大神とが混同せられ、伊勢神宮は天照大神を祭るとせられるに至つた」と論ぜられた。これは伊勢神宮はその成立の始源において、天照大神と伊勢大神を区別すべきであるという見事な卓見である。しかしながら直木氏は、かかる卓見を出されたにもか

かわらず、皇祖神の成立を七世紀以後とされたのは、皇祖神と伊勢大神を混同されて、皇祖神信仰の成立を伊勢神宮特殊性成立の時期とするという誤謬を犯されたものと判断せざるを得ない(補註)。

以上の考察によつて、祖先神という概念は古墳文化の盛期——四・五世紀には芽生えており、その信仰は既に六世紀以前に成立していたという私見は大体認められると思う。そして祖先神はいづれの家にも存したのではなく、特殊の豪族が所有したもの、いわんやそれが氏神視されたのは、皇室やその他の二・三の有力な大氏族であつたということも大体承認されようかと思う。ここにおいて、前にも述べたように祖先神信仰は民族信仰に基盤を発しているが、一般民衆をも含めたものとして成立したのではなく、特殊の階層のものとして成立したものであるということがいい得ると考える。すなわち氏神信仰が発展していつた場合に、それが氏上層によつて特殊化されて、部民層以下のものの意識と相異を生じてきたと同じ現象が、もつと強い鮮明な形で具現されたものといひ得るのである。祖先神信仰を以上のように考えることができる。七世紀以後、この趨勢が中央に関係する貴族を中心として一般の豪族層に普遍化して行くことは当然考えられよう。有力氏族の祖先が記紀にほとんど網羅されておることは、よくこのことを示すものである。その所伝はたとえ一部、恣意によつて造作されたものがあるにせよ、六世紀

から七世紀一杯を通じて祖先の意識、やがてそれを神聖視する觀念が、すべての有力氏族の上層部に醸成されてきたことを示すものである。それらのなかには、その祖先神が本来もつていた氏神と全く渾融されてしまつたものもあるうし、あるいは氏神は氏神として、祖先神は祖先神として併存したものもあつたであろう(和註<sup>11</sup>)。しかしながら後者の場合においても、氏神がいかなる意味で氏上層に意識されていたかを考へれば祖先神に対しても同じ意識が仿いたであろうことは容易に想察できることである。すなわち善きにつけ悪しきにつけ、当該氏族の現実の狀態が——大和朝廷内部での、あるいは律令体制のなかにおける——氏神の恩恵、意志と観ぜられたと同じことが、祖先神にも見られたことであろう。つまり神の機能という点において、氏神も祖先神も同じものであつたと考えられる。

かくて祖先神信仰は、氏神信仰を通して古代貴族のものとして成立し、古代貴族のものとして發展していつたといつていいであらう。

### 三、地方豪族層と祖先神

古代貴族のほとんど大部分のものは地方豪族層も含んで、直接間接に天照大神やその子孫から祖先を發していたり、あるいは外国の国王・王族の後裔であると伝えられていることは、一々の例証をあげるまでもないことである。が、地方豪

族層のなかには、かかる趨勢とは若干異つた所伝を有するものを見出すことができる。帝王編年紀に

古老伝曰、近江国伊香郡与胡郷伊香小江在郷南也、天之八女、俱為白鳥自天而降、浴於江之南津、于時伊香刀美在於西山、遙見白鳥、<sup>(中)</sup>於是、伊香刀美即生感愛、不得還去、竊遣白犬盜取天衣、得隱弟衣、天女乃知、其兄七人飛昇天上、其弟一人不得飛去、天路永塞、即為地民、<sup>(中)</sup>伊香刀美与天女弟女共為室家、居於此処、遂生男女、男二女二、兄名意美志留、弟名那志等美、女名伊是理比降、次名奈是理比売、此伊香連等之先祖是也<sup>(下)</sup>。

という伊香連の祖先に關係する伝がある。本書そのものは鎌倉時代の十三世紀末か十四世紀初頭にできたものであるが、ここに引用したものは、従来から古風土記の逸文といわれているものである。もちろん細部にわたつてはいろいろの修飾變化を経たものであるが、近江国伊香郡の与胡郷伊香小江を舞台とし、天女を中心とする伊香連の祖先にかかわる伝承であるという大綱は、大体古風土記の擧進された八世紀初頭の内容を伝えるものと考えていいであらう。いうまでもなくこれは白鳥処女伝説の類型に属するものである。その点で日本固有のものでもなければ、また伊香小江だけのものでもないといわれるかもしれない。しかし白鳥処女伝説は世界共通に認められるにしても、伝承ごとにそれぞれニュアンスを異

にしている。また、あるところから伝えられたものであつたにしてもおそらくそれは白鳥処女型という様式であつて、内部の組成、展開の細部はそれぞれの地方で肉付けられたことである。だから伊香の小江の伝承にしても、ここで問題となるのは、伝承の系譜ではなくて内容組成の要素なのであるから、伝承の類型の共通性にそうこだわる必要はないと思う。しかしだからといつて、もちろん伝承そのまゝのことが歴史事実として存在したというのではない。つまり私のいいたいのは、氏の祖先に関してかかる表現をとりしめた意識が伊香連には存在していたということだけは、この伝承によつて推定しても誤りはなからうということである。ところでそういう意識がいつ頃から発生し、またこの伝承のような形をとつたのはいつ頃かということはもちろん分明ではないが、風土記撰進の八世紀初頭には成立していたことは間違いないのだから、それ以前、おそらく六世紀か少くとも七世紀頃から形成されてきたものではなからうかと思う。

伊香郡与胡郷は和名抄にも欠けていてどこも明確にはわからないが、おそらく琵琶湖の北部、余呉湖のある附近ではなからうか。吉田東伍博士は伊香江を余呉湖に比定しておられる。伊香連という名は、おそらく古代豪族の常として伊香郡という地名をもつて氏の名としたものであろう。したがつて地名を氏名とし得るくらいにこの地を中心に繁茂していた地方豪族ではないかと思われる。ところが新撰姓氏録によると

伊香連、大中臣同祖、天児屋根命七世孫臣知人命之後也<sup>(9)</sup>とあつて、平安初期の九世紀初頭には伊香連は大中臣氏と同祖という伝が成立している。しかしこれは津田博士もいわれるように、むしろ風土記の方が氏族本来のものであつて、新撰姓氏録の伝はこの氏が同地の根本大社と推定される伊香具神社に関係していたことから、中央において神事の宗家たる地位を占めていた中臣氏に関係づけたものであろう。つまり律令国家が成立して行政権が中央に集中して行くにつれて、大化以前の地方豪族はせいぜい郡司としてしか直接政治に参与し得ない。しかも郡司層は律令官制に組込まれることによつて、完全に上級官庁たる中央から派遣された国司の監督下に位置せしめられるわけである。こうした情勢の進展は、地方豪族が首長としてかつての権限を保持し得た分野は、おそらくその土地の神社の祭祀とそれに関わることぐらいになつたであらう。かかる地方豪族層の行政権の縮小は、相対的に当該地方神社関係の権利を重からしめるにちがいない。極言すれば、神社に関係することだけがかつての身分を誇示し得る唯一のものとなつてしまつたともい得るであらう。こうした事情を考慮すれば、伊香連が残された唯一の権利をより重からしめんとして、自己の祖先を神事の宗家と仰がれる中臣氏に結びつけたのではあるまいか。実際問題としてもこうした方が何らかの意味において有利であつたのだらうと思う。そしてその時期はおそらく奈良時代であつて、それも

末期に近い頃ではないかと想像されるのである。したがつて事実として中臣氏の血統に連るものでないことは明かである。かくて新撰姓氏録の所伝は、その成立の時期、理由等から考へてここでは全く考慮外においてよからう。

さて太田亮氏は、崇神天皇即位前紀に

御間城入彦五十瓊殖天皇、稚日本根子彦大日日天皇第二子也、母曰伊香色謎命、物部氏遠祖大縹麻杵之女也、<sup>(28)</sup>

とあるのを基として、物部氏から分れたものではないかと推定しておられる。<sup>(29)</sup> 崇神紀には七年八月の条にも「物部連祖伊香色雄」とあるから、書紀は物部氏説をとつており、これは少くとも八世紀初頭までに成立していたものといえる。また吉田博士の考証によれば、物部氏の田莊と認められる物部邑が伊香郡内に存することから考へても、おそらく事実に近いものではないか。少くとも姓氏録の伝より信憑性をもつものと断じてよい。してみれば伊香連は中臣氏の裔ではなく物部氏の後裔であることがたしかということになる。そうすると、当時における最も公的なものとして書紀に物部氏後裔説を認めているのに、何故風土記の伝においては天女の子孫となつてゐるかが問題になつてくるのである。

これを明かにする前提としてまず伊香連は近江国においてどれだけの勢力を持つた氏族であつたかを考へてみよう。国史等から直接それを語る史料は見出されないが、地名を負うた氏族名なることより一応北近江を根拠とした地方豪族層に

属するものであらうとの推定はなし得る。また正倉院文書の天平神護二年（七六六）十月二十一日の越前国司解に、上家郷戸主伊宜部広麻呂（伊宜我部広磨）というのがある。<sup>(30)</sup> 同人は翌年に聖田を東大寺に売つてゐるが、その売券には

伊何我部広麻呂解 申売買聖田事

合式町壹段拾陸歩

請直福肆伯陸拾伍束伍把

西北一条十寒江里廿四寒江田七段二百六十歩

直福百八束東二把  
伊何我部・廣野・聖田

廿一寒江田一段二百九十二歩

直福廿八束九把  
男・同・廣野・聖田

廿二寒江田一段 直福十六束・同・熊野・聖

十一上味岡里八味岡田六段

直福百四十四束

孫・同・野・焼・聖

廿六味岡田四段百八十歩

直福百八束二把

同・長・野・聖

右聖田、亮進於東大寺既畢、仍注買狀、立券文

天平神護三年二月廿四日外從八位下伊何我部広麻呂

(傍点筆者)

とあつて、彼は奈良末期には式町壹段余を開墾し得る能力のあつた富農層ともいふべきものの一人であつて、家族中にも春野、熊野、野焼、長野等の有力なものを擁していることがわかる。しかも外從八位下に叙せられてゐるのであるから、この地方の有力者であつたことは間違いない。<sup>(31)</sup> ところで上家は和名抄に足羽郡上家郷とあり、現在の福井県足羽郡麻生津村主計中<sup>カネチカ</sup>に比定されるところであつて、北陸道に近接した

良好な農耕地である。彼は奈良時代においてこの郷長級のものであつたらしいが、その名前から察するに伊香連と無縁ではない。おそらくかつて伊香連の部曲であつたものが、律令時代に入つてから次第に独立性を増し、八世紀の中頃にはこの文書の伝えるほどの有力者になつたものではあるまいか。このように部曲的なものが越前中部附近に認められるということは、とりも直さず伊香連は近江の北部地方のみでなく、この附近まで勢力をのびしていた有力な地方豪族であつたことを示すものとしていいであろう。

壬申の乱の時に、高市皇子が近江朝廷の大津京を脱出して天武天皇に合流した時、皇子に従つたもののなかに膳香瓦臣安倍なるものがある。彼はその翌月には天皇の命令で村国連男依、書首根麻呂等とともに一方の將軍として、不破関より数万騎を率いて、直ちに北近江から大津京を衝いている。おそらく彼は伊香氏の一族であろう。そして北近江方面軍の將軍となつてゐるのは、その地出身の豪族であつたことが無関係のほずはあるまい。しかも事実それほどの実力を有してゐたことが、天武天皇の登用をみた要素ともなつたのではあるまいか。このことから考えても、前記の正倉院文書についての考察はあながち牽強とも思えないのである。

なお室町末期頃のものと思われる伊香氏の系図がある。これによると、平安時代においては伊香具神社の神主としてかわら神祇大副その他の官職を帯びたことになつてゐる。この

系図そのままを信ずることは危険であるが、少くとも平安時代に伊香具神社の神主をしてゐたものに伊香氏というものがあつたということとはたしかであろう。そしてこの伊香氏は室町頃の伊香氏に直接つながるかどうかは疑問であるが、いま問題にしている伊香氏の系譜をひくものであることは、新撰姓氏録についての考察のところでもわかるように認めていことと思う。ところで伊香具神社は延喜式神名帳にのす近江国の古社で、伊香郡唯一の名神大社である。貞観元年（八五九）に従五位上勲八等から従四位下に、同八年には従四位上に昇叙せられてゐる。だから相当の大社で、伊香郡一帯に神威をふるつてゐたものと判定して間違ひはない。かかる大社の神主が伊香氏であつた。しかもこの神主職は当然世襲であるのだから、この氏は平安以前から、おそらく大化改新以前から神主職であつたのであらう。少くともなんらかの意味でこの神社に相当重要なかわりあいをもつてゐたものと考えられる。そしてこの神社はさきほどから見たように地方的大社なのだから、この伊香連もきつと地方的有力者、いわゆる地方豪族層に属するものと推定して誤りあるまい。

以上のように氏の名からも、僅かに散見する部曲らしきものの推定、壬申の乱の書紀の記事、系図の考察などから伊香連は北近江の豪族であつたということがいい得るのである。かかる豪族であつてみれば、古代社会の風潮としてその祖先がなんらかの意味で皇室に關係するとか、外国の貴種の流れ

に属するというのが普通であろう。それが日本書紀において  
は物部氏後裔を認めておるにもかかわらず、風土記において  
は敢えて天女の子孫であることを宣言している。一般の風潮  
とは全く逆のことがここに現われているのである。これは確  
に注目すべきことであろう。公的な意味においては、風土記は  
日本書紀とは問題にならない。単にそれだけで考えれば風土  
記の伝はとりあげる意味もないであろう。しかしながら文献  
の性質を考えてみると、風土記はたとえ中央貴族の手によつ  
てデフォルメされているところがあつたにしても、原則とし  
てそれは地方民衆のものであり、少くとも地方豪族層の生活  
と思想を最もよく示すものである。その意味で伊香連の祖先  
譚は書紀の伝より風土記の方がより重要であり、近江の人に  
とつてはより實際的なものとして受取られていたと思う。し  
たがつて当然伊香連自身も天女の子孫であるということの方  
を遙かに重視していたに違いあるまい。しかしこの場合も、  
事実として伊香氏が天女の血統を伝えることは当然考えられ  
ない。だからこれは心理的事実であつたにしても、客観的に  
は擬制的な血縁関係である。したがつてこの場合、書紀の伝  
をけつて天女に擬制を求めたことにはなんらか意味がなけれ  
ばならない。

思うに天女に関する伝承は白鳥処女型、羽衣型などいろい  
ろのものが各地に伝えられている。ある意味で浦島子の場合  
もこの中に加えてよいと思う<sup>(38)</sup>。そしてそれらを通じてうかが

われることは、天女に対する憧憬、天女は幸福、財宝をもた  
らすものという觀念が、古代人―民衆をも含めて―に非常に  
濃厚だということである。しかも天女は人間とは懸絶した境  
地に住むものでありながら、人間の女性形態をとるというこ  
とによつて非常な親近感をもたしめるものでもある<sup>(39)</sup>。したが  
つて天女と血縁を擬制することによつてより親近性を増大し  
さらにその思龍を特定氏に確実化せしめるという働きが現れ  
るのは、古代社会においては自然なことであつたろう。しか  
も天女に対する信仰は上層部のみでなくひろく民衆にまで浸  
透しているのであるから、特定氏が天女の子孫に設定される  
ことは、その氏上層に対して支配下の民衆が天女に対すると  
同質の憧憬をもつことを予想せしめる。このように考えてく  
れば、北近江の大族である伊香連が自らを天女の子孫に擬制  
したことの意味はおのずから明かになるであらう。それは神  
別、皇別と名のる氏族を生んだ事情と本質的には全く異らな  
いのである。しかも同じ擬制されるにしても、中央的である  
――ということとは部民層以下のものの心理を重要視しない――  
神別皇別よりも、はるかに地方的であり民衆的である天女に  
祖先を求めることは、地方豪族としての伊香連にはより効果  
的であつたにちがいない。つまり北近江の天女は伊香連に独  
占された。北近江の民衆は天女を考へる場合、豪族としての  
伊香連を無視してそれを考へることができないことになるの  
である。逆にいえば、伊香連は天女を祖先とすることによつ



てますますその權威を増大し、自己の勢力を安泰ならしめ得ることになる。本拠地におけるかかる勢力の安泰性は、地方豪族として中央と接触する場合にも有利な条件となつたであらう。だからこそ中央的には書紀に物部氏後裔を公認されながら、一方において八世紀に至つてもなお天女後裔譚を捨てきれず、風土記にのせて律令政府に撰進したのではあるまいか。

以上の考察によつて、地方豪族のなかには間接的にも天照大神やその子孫、または外国の貴種にその祖先を求めないもののあることを知り得た。しかもその場合にあつても、通常の型と區別されるところは單に祖先の系譜が異なるというだけであつて、祖先神は民衆のものとして発生し、民衆のものとして展開していつたものでないという点においては全く變りがなかつたのである。また祖先神を生む理由にしても、通常の型となんら質的な相違はなかつたのである。

#### 四、農民層と祖先

祖先神はもともと民衆のものでなかつた事情については上記の考察ではほ知り得たと思うが、それでは農民層については、以上のことは全然考えられないであらうか。ここではそれを問題にしたい。

結論のない方をすれば、地方豪族層以上の階層のものが祖先神の機能の一として恩恵の被護を求めたのと同じ心理は

農民層の間にも存在したことはたしかである。続日本紀の次の記事がそのことを示すと思う。道君首名は、律令政府の官僚としては律令の撰修にも与るほどの儒教的教養を身につけており、地方官としての赴任地においては最も典型的にそれを実施した良吏であつたようだ。彼は養老二年（七一八）正五位下筑後守で死んでゐるが、その伝に

首名少治<sub>（一）</sub>律令、曉<sub>（二）</sub>習吏職、和銅末、出為筑後守、兼治肥後国、勸<sub>（三）</sub>人生業、為<sub>（四）</sub>制条、教<sub>（五）</sub>耕營、頃畝樹<sub>（六）</sub>菜菜、下及<sub>（七）</sub>雞豚、皆有<sub>（八）</sub>章程、曲<sub>（九）</sub>尽<sub>（十）</sub>事宜、既而時案行、如有<sub>（十一）</sub>不<sub>（十二）</sub>遵<sub>（十三）</sub>教者、随加<sub>（十四）</sub>勸<sub>（十五）</sub>当<sub>（十六）</sub>、始者老少竊怨<sub>（十七）</sub>罵<sub>（十八）</sub>之、及<sub>（十九）</sub>取<sub>（二十）</sub>其<sub>（二十一）</sub>実、莫<sub>（二十二）</sub>不<sub>（二十三）</sub>悦<sub>（二十四）</sub>服、一兩年間、國中化<sub>（二十五）</sub>之、又興<sub>（二十六）</sub>陂池<sub>（二十七）</sub>、以<sub>（二十八）</sub>広<sub>（二十九）</sub>溉<sub>（三十）</sub>灌、肥後味生池、及筑後往々陂池皆是也。

と、良吏としての彼の業績を高く評價している。勿論彼とても律令体制の支配者として民に対するのであるから、律令負担体系の矛盾を解消する方向に努力するのではないが、農民の現状をそのままの秩序内でよりよくせんとして努力したことは認めていい。歿年が養老であるから、律令体制の矛盾がそろそろ露呈しはじめ、それだけ農民の生活の苦しさが増しつつあつた時であるだけに、彼の筑後守としての治績は光芒を放つたものと思われる。おそらく生活の重圧にあえいでいた北九州の農民は、彼の治績に一つの光明を認めたのであらう。その様子はつづいて

由是、人蒙其利、予<sup>レ</sup>今温給、皆首名之力焉、故言「吏事者、咸以爲<sup>レ</sup>稱首」、及<sup>レ</sup>卒百姓祠<sup>レ</sup>之、（節点集巻）

とあるのにもうかがわれるのである。つまり農民は、現実の生活に一抹でも余裕のできることをこの上もなく喜んだのだ。しかもその余裕の発生は、律令体制の矛盾が根源的に改正されない以上、ただ地方官僚の良心の一点にのみかかつていることを本能的に直観していたのではなからうか。「及<sup>レ</sup>卒百姓祠<sup>レ</sup>之」ということがこのことを如実に示していると思う。百姓は首名によつて作り出された事態を、彼が任地を去つたのちも、彼を神として祀ることによつて永続せんことを期待したのではなからうか。そこに仿っている心理は、豪族層が祖先神を祀つた心理と本質的に通ずるものがあると考えられる。しかもこの場合において対象となつたものはかつて完全に人間であつた存在なのだ。<sup>(4)</sup>それだけに農民の首名の神に感謝し期待するところが大きく、また彼の赴任までの生活がいかに窮乏していたかを推察せしめるのである。

このように農民は首名を神として祀つたが、しかしそれは彼等の祖先神ではなかつた。豪族層の場合と同じ傾向が認められながらも、それは祖先神にならなかつたのである。思うにそれは客観的に血の連りの存しないのは当然ながら、觀念的にも、僅か正五位下にすぎない首名すら地方農民の目には余りにもかけ離れた高貴な存在として映じたがためではなからうか。おそらく、神として祀ることによつて余沢を期待す

る一方において、農民の心理においては親近感が極度に薄いという逆の現象が生じたのであらう。現実の人間の時もかけ離れた存在であつたものは、神となつた場合にはより以上その差が拡大されるのである。豪族の時のように両者が結びつく可能性はほとんどないといつてもいいと思う。しかも一方農民には靈魂そのものも認められていたかは疑わしい。

宮地治邦氏は、大化改新の詔に死体を随处に捨て去つていたとあるのに注目して「もし死者に靈魂の存在を認めるならば、靈魂は肉体を離れずに存在するものと考へるのが古代人の通例である以上、かように死体を粗末に取扱ふことは考えられない」といつておられるが、おそらく七・八世紀頃の一般民衆の実情をついた卓見と思う。万葉集に、柿本人麿が香具山のとりを逍遙した折りに寓目した農民の屍を悲んで

(四二六) 草枕旅の宿に誰が夫が因忘れたる家待たまくに

(巻三)

と詠んだと、宮廷詩人には珍らしい歌をのせている。北山茂夫氏は、宮廷詩人が古今集以下の勅撰集には一首もないかかる庶民の行倒れをうたつたことは驚くべきことだが、人麿はこういうむごい死に方に懷疑の心を寄せて批判的になつていくといふところまでいつておらず、相聞的発想でうたわれていることに不満をもらされている。<sup>(5)</sup>もちろん北山氏のごとくこの歌は八世紀前半の宮廷詩人の社会性の限界を示すものではあらうが、この歌の相聞的外貌を呈しているのは、人麿の

社会意識の限界がさせたというよりもむしろ、庶民の死は路傍の虫の死と相對的に變りはないものと認められていた、すなわち人靈の認められるのは一部の階層の人にだけであつて八世紀頃まではまだ広く一般に靈魂を認めるという段階には至つていなかったがためではあるまいか。宮地氏の見解をもととして、私はこの歌を以上のように解したい。

このように考へてくると、精神界においてもかかる状態にあつた農民に祖先神が発生するはずがないのである。それならば、當時の農民は祖先を全然考へなかつたのであろうかという、簡単にそうと断定することはできない。九世紀初頭の成立であるが、藥師寺の僧景戒の日本靈異記に比較的良好の農民の意識にふれたものがあるので、それを手がかりにして考察を進めていこう。同書上巻に「狐を妻として子を生ましむる話」として

昔欽明天皇ノ御世、三野國大野郡人、（中略）妻覓好嬢、乘路而行、時曠野中遇於妹女、（中略）壯脚之言、何行稚嬢之、答言、將覓能縁二而行走也、壯心語言、成妻耶、女答言、（中略）比頃懷任生一男子、時其家犬、十二月十五日生子、彼犬之子、每向家室二期赴睡皆嗥吠、家室脅惶、告家長曰、此犬打殺、雖然患告而猶不殺、於三月三月之頃、年米春時、其家室於稻春女等將充間食入於確屋、即彼犬子將咋家室、而追犬即驚諒恐、成野千登籠上而居、家長見言、汝与我之中子相生、故

吾不忘汝、每米相獵、故隨夫語而來獵、故名爲三岐郡稱一也、（中略）故其令相生子名爲三岐郡稱一、亦其子姓負狐直也、其人強力多有、走疾如鳥飛一矣、三野國狐直等根本是也、

という祖先譚がのつてゐる。もちろんこれがそのまま史実でもなければ、欽明天皇の頃（六世紀）からかかる伝承があつたというでもない。美濃國の狐直については他によるべき文獻がないので詳細なことはわからないが、おそらく大野郡（現在揖斐郡）にいた狐直という家の氏名附会の伝説だろう。しかしその伝承は景戒が本書を編纂した九世紀初頭に発生したものではなく、それ以前からあつたものであるに違いない。話の内容は非常に珍らしいことである。だからこそ直接仏教因縁譚でもないのに景戒は筆にとどめたものと思う。ところで中心になつてゐるのは狐直の祖先のいわば一種の恋愛譚であるが、狐直というのは一体いかなる階層に属するものであつたらうか。扶桑略記にはこの靈異記を引用したあとに

聖武天皇時、名三野狐者是子歟

と、八世紀中頃に三野狐というものが実在したようにいつてゐる。この三野狐についてはやはり日本靈異記に、美濃國片栗郡の少川の市に住んでいた力女を三野國狐爲母生人之四継孫也」としてゐる。彼女はやはりこれも力女であつた道場法師の孫女と争ひ結局力比に負けて少川の市から退去し

たというのであるが、内容がやはり奇抜であるので、このままには信じ難い。ただ三野狐という名の、狐直の子孫と伝えられるものがいたということを示すだけであらう。その外には直接この氏のことを伝えるものがないから断定は困難であるが、稲舂女を雇つたり、独立した白屋を所有しているところからして、農民であるにしても中流以上のものであつたようだ。事件の起つた日も年米を作つていたのであるが、年米とは年料の舂米のことで、延喜式によれば美濃国は内蔵寮へ二十石、大炊寮へ一千四百石と糯二十石を収めることになつてゐる。この額の総量は平安以前においてもそう大した変化はないと思うが、美濃一國から全部で二千四百四十石収納するものうちに関係する農民であつたということからしても、前記の推定は誤りなからう。さらには狐直と直姓なることを明記しているが、直はいうまでもなく大化前代以来の力バネで、主として国造等に与えられたものである。事実、狐が直姓を有していたかどうかは疑わしいが、こうした伝があるところからみると少くとも国造級の一人と考えた方がいゝのかも知れない。また道場法師の孫女との力比べの話は、少川の市の支配権をめぐつての争いを比喩したものと考えられないでもないから、もしそうとすれば地方的ながら一市場を支配し得るほどの勢力をもつていたものともなる。このようにみえてくると、農民層といつても富農であつてむしろ地方豪族層に近いものという方がより適しい気がする。したがつて

狐直をもつて純粹に律令農民を代表せしめることは、不適当ともいえるのである。しかし管見をもつてしては、本問題に關して七・八世紀頃の農民を具體的に示す史料を検出し得ないので、やむを得ず狐直をもつてそれに代えた。だが一方から考えるならば、狐直はなるほど地方豪族層に近いものらしいが、地方豪族そのものでないことはたしかだ。むしろ社会身分としては官僚機構の末端を構成するものではなくて、律令農民層に組入れられるべきものであらう。だからこれを通して律令農民層の意識を探ることも、あながち誤りではないと考へる。

とにかく以上のような家の祖先についての話である。すなわち狐を母として生れた子、それが家の祖先だと明記している。これは既にみてきた日本の古代社会の祖先譚とは全く毛色を異にしている。この家の祖先は神でも天皇でも皇族でもなく、また外国の貴種でもない。当時の農民が一步家の外に出れば山野の至るところでみつけられる平凡な動物、狐にすぎない。おそらく狐は鹿などとともに農民に親しみを持たれた動物の一であつたらう。そうしたものを我が家の祖先とした。しかもこの伝承の内容からは、狐直がそれを嫌がつた形跡は認められない。むしろ得意氣でさえある。かかる身近な平凡な存在に祖先を結びつけた心理、おそらくこれが農民の本當の氣持を現すものではなからうか。生活の場から決して離れない農民は、祖先も現実の環境から遊離したものに求め

ようとしなかつたといわねばならない。祖先を求める心において貴族と農民に共通するものがあつたにしても、それを具体化する過程は異なる。したがつて形成された祖先は全く意味のちがつたものになるのである。この伝承からは、いかにそれを演繹、帰納しようとも、記紀の理念につらなるものを発見し得ない。私はここに貴族と民衆の思想の最も重要な相違が存在すると思う。したがつていわゆる祖先神信仰は本来農民のものとして、少くとも農民層を含めたものとして発生したものでなく、貴族の——律令官僚組織につながる地方豪族層をも含めて——ものとして発生、形成されてきたものだという私見にそれほどの誤りはないと考えるのである。

ところで、狐を平凡な親しみを持たれた動物にすぎないとしかたらなかつた私見に対して、あるいは次のような異論が提示されるかもしれない。それは狐は平凡な動物というだけでなく、トーテミズムの名残りとして狐そのものが神とみられていたがためではないか。ことに狐は稲荷神の神使としての意味があるから、この場合も、結局のところは狐直なる農民も神から分れ出たということになつて、貴族の場合と大した相違が認められないことになろうという異論である。

この場合の狐がトーテミズムであるかどうかはにわかに決定できないが、狐そのものが神とみられていたということは充分考へ得る。アニミズムの濃厚に残っている古代社会であるから、田のあたりや塚穴などに群つてゐる狐を靈獣視して

田の神などと同じにみなすことはあり得ることである。事実平安末や鎌倉初期に狐を神靈としていたことは文献上にも認められるから、それ以前はさらに甚しかつたろうということは古代社会の信仰形態から推して当然考へられよう。また狐が稲荷神の神使であるということも古来有名であるが、いつ頃から両者の関係が起つたかについては、今のところ管見の範囲内では鎌倉末十四世紀より溯り得ない。しかしこれも稲荷神の発現と同時にすることはないにしても、おそらく平安時代にはあつたものであらう。だから文献上の明証はないにしても、七・八世紀頃もとにかく狐が神靈視されたことは人体まぢがいないうである。そうとすれば狐直の祖先は単なる動物ではなく神ということになり、やはり貴族の場合と同視した方が正しいという異論の方が成立しそうである。

だがここで考えなければならぬことがある。それはなるほど神という表現においては両者は全く同一であるが、その内容はどうであるかということだ。一言にしていえば、貴族のそれは起源はともあれ祖先神として現われる場合は強い国家的要請・政治性に貫かれてゐる。これに反して狐直の場合には純然たる宗教神といつていい。つまり生活の場から発生し民族信仰そのままの発展した形をとつた神なのである。その神は決して一部のものに占有される神でなく、ひろく農民の実生活とかたく結びついている神に外ならない。したがつてその神に己が家がつながるといふことは、それがつながつ

た家に独占されるのではなくて、そのことによつて反つて農民と親近性を増す働きをなすのである。これは貴族の祖先神の場合と全く異なるものといわなくてはならない。かくて狐がかりに神であつたにしても、先述の私見には別に変化はないのである。

## 結 び

以上、私は日本の民族信仰を、祖先神信仰成立の事情に視点を置いて考察した。そしてそれをほぼ八世紀頃迄を対象として貴族・地方豪族層・農民層の三つに分つて分析を加えた。もちろん史料の誤読誤解、さらには考察の未熟等で文字通りたどたどしい論考に終つてしまつたが、次のことだけは試見として提出できるのではないかと思う。

すなわち(一)神祇信仰は民族信仰であるから、日本民族はすべての階層にわたつて同質同量のものとして有していたと漠然と考えられているが、決してそうではない。ほぼ六・七世紀を境として、日本の民族信仰は——少くとも祖先神信仰を中心とするものは、貴族のそれと農民のものに分れたことに注意しなければならない。(二)祖先神信仰は、祖先崇拜の名のもとに古代以来の日本の国民性と説かれているが、その始源と形成過程においては、それはあくまでも貴族——大化改新以後は律令官僚組織につながつた地方豪族層をも含めて——のものとして発生し、形成されてきたものである。本来農民のもの

のとして、少くとも農民層を含めたものとして発生したものは決してない。(一九五五・九・五稿)

## 註

- ① 「古事記及び日本書紀の研究」才五章、「日本上代史研究」才三篇才三章。
- ② 太田亮氏「氏神の研究」以下、原田敏明・魚道勉五郎・中村吉治氏等の諸論考。
- ③ 「万葉集」卷三(三八〇) 大伴坂上郎女祭神歌、「続日本紀」宝龜八年七月十六日条、「大日本古文書」六所収宝龜年間の文書四通。
- ④ 藤間生大氏「日本古代国家」才二節氏族の性格。
- ⑤ 太田亮氏「氏神の発達」緒論・三章(神道講座才二冊)、肥後和男博士「我が國に於ける古代氏族の祖神について」(日本文化所収)等。
- ⑥ 古代人の神祇観については、宮地治邦氏「古代前期の宗教」(「新日本史講座」原田敏明氏「日本古代宗教」)「古代日本の信仰と社会」に示唆を受けることが多い。
- ⑦ 川副武胤氏「古事記の考察」史學雜誌六一ノ一。
- ⑧ 「古事記」上巻五件緒(新訂増補國史大系四四頁)。
- ⑨ 註③参照。
- ⑩ 註④参照。
- ⑪ 「上代の部の研究」六四三頁。
- ⑫ 同書六四六頁。
- ⑬ 「古事記及び日本書紀の研究」四一〇—四一二頁、「日本上代史の研究」六〇〇—六四三頁。

- ⑭ 「天照大神と伊勢神宮の起源」 註七（古代社会と宗教所収）。  
 ⑮ 前掲「圖文九頁」。  
 ⑯ 宮地治邦氏前掲書。  
 ⑰ 直木氏前掲論文一七頁。  
 ⑱ 「國史における協同体の研究」 上巻三六五・三八四頁。  
 ⑲ 皇室以外の氏族の例としては、阿蘇連が綿津見神を祖神として  
 著記したり（「古事記」上巻襍記、「日本書紀」卷一四神出生  
 才六ノ一書）、宗像氏が市杵島姫命等を仰いだり（「古事記」  
 上巻天安河之宇氣比、「日本書紀」卷一瑞珠盟約）、三輪君が  
 大物主命を祖神とし氏神として三輪神社を鎮祭したこと（崇神  
 天皇紀七年）などをあげることができる。これらはいづれも古  
 代前期の大氏族であり、大化以前の所伝と考うべきである。  
 ⑳ 直木氏前掲論文三五頁。  
 ㉑ 「日本古代研究」七四―七五頁。  
 ㉒ 養老七年条（新訂増補國史大系一四八頁）。  
 ㉓ 「大日本地名辞書」上巻五七二頁。  
 ㉔ 左京神別上、（新校群書類従・雑部四五九頁）。  
 ㉕ 津田博士「日本上代史研究」四一五頁。  
 ㉖ 「日本書紀」卷五（新訂増補國史大系一五七頁）。  
 ㉗ 「姓氏家系辞典」才一卷二六七頁。  
 ㉘ 新訂増補國史大系一六一頁。  
 ㉙ 「大日本地名辞書」上巻五六六・五六七頁。  
 ㉚ 「大日本古文書」五ノ五七七頁。  
 ㉛ 同書六五〇頁。  
 ㉜ 前記越前國司解中にも伊豫郷戸主舍人益人の戸口として伊宜常

- 世女が壹段の璽田を有したことをのせているが、名前から察す  
 ると、このものもかつては広麻呂の戸中にあつたものではなかる  
 うか。  
 ㉝ 天武紀元年六月甲申条（新訂増補國史大系三一二頁）。  
 ㉞ 同紀同年七月辛卯条（同書三一八頁）。  
 ㉟ 「統群書類従」系圖部才七輯下。  
 ㊱ 新訂増補國史大系二四六頁。  
 ㊲ 「三代実録」貞觀元年正月二十七日・同八年閏三月七日条（新  
 訂増補國史大系一八・一八〇頁）。  
 ㊳ 拙稿「常世國の性格」東方宗教才三号。  
 ㊴ 拙稿「日本における神仙思想の性格」東方宗教才八・九合集号  
 ㊵ 丹後の大族であつた日下部首の一族が、有名な浦島子の子孫で  
 あるという伝えを丹後國風土記にのせているのも（新日本紀卷  
 一二）、伊香連の場合と同様に解してもいいと思う。  
 ㊶ 同年四月乙亥条（新訂増補國史大系七三頁）。  
 ㊷ 管見の範囲では純粹な人間神として史上に認められる最初の例  
 と思う。ナチュリズムが大勢を支配していたといわれる奈良時  
 代に、完全な人間神が、中央でなく地方で、しかも農民層―た  
 とえ富農層を中心にするものであつたにしても―の中から発  
 生したことは注目すべきことである。  
 ㊸ 孝德天皇紀大化二年三月甲申条。  
 ㊹ 宮地氏前掲書二六頁。  
 ㊺ 「万葉の世紀」一四二頁。  
 ㊻ 欽明天皇条（新訂増補國史大系三二一頁）。  
 ㊼ 卷中、力女摘、力試録才四。

⑬ 民部式下（新訂増補國史大系五八四頁）。

⑭ 「扶桑略記」延久四年十二月七日条。「統古事談」才二、臣節

⑮ 「類聚神祇本源」卷十内宮別宮篇御倉神条。もし藤原明衡の「

新猿蓑記」才一本妻条に「野于坂伊賀尊女之男桑、即ち若本、

録、稻荷山阿小町の愛法」とある「稻荷山阿小町」が、前の「

野于坂伊賀尊女之男桑」にかかるとすれば、平安末となる。（

新校群書類従文筆部四八〇頁）。

# 補註 I

伊勢神宮に関することにはいろいろ多くの主要な問題があつて、  
雑々に論ずることはできない。こゝでは皇祖神成立に関連して  
若干触れたのはあるが、内外両宮存立の理由時期等については  
別稿（律令時代における神祇思想の特殊性——北陸史学才五・六  
合集号）でも私見の一部を開陳しておいた。参照願えれば幸いで  
ある。

なお最近「古代学」誌上において御批判を乞うた私見「伊勢神  
宮式年遷宮起源の問題」（同誌四卷二号）について、大阪社会事業  
大学山中求教授から御批判の私信と玉稿「イセ神宮の創始」（神  
道史研究三卷三・五・六号）の抜刷の惠贈をいただいた。高論中  
には私がこゝで取扱つた問題に関連するところもあるのでぜひ言  
及すべきであるが、既に本小論の印刷終了後であつたこと、同  
教授の私信によれば私見に対する批判を近く公表されることと  
であるので、その後に機会を留めて、こゝで言及できなかつたこ  
とと併せて論じたいと思う。

# 補註 II

氏神と祖先神の關係について小論は深く論ずることはなかつた

が、これは主題に論点を集中せんがためにとつた手段にすぎない  
のであつて、決して兩者の關係は重要でないと認めたためではない。  
ことに八世紀以後の貴族層の族的構成（武士層のそれも同じ  
であるが）を通じて、この問題を無視しては理解しがたい点  
が多いように思う。

小論においては単に「祖先神が、本来もつていた氏神と全く渾  
融されてしまつたものもあるうし、あるいは氏神は氏神として、  
祖先神は祖先神として併存したものもあつたであろう」といつて  
おいたにすぎないが、この各々の場合はさらに究明すべき必要が  
ある。この族的結合の見地——ことに社会体制からのこの問題の  
検討は、別の機会で私見の御批判を仰ぎたいと思う。

（一九五六・一・二六補訂）